

Das Nord-Süd-Problem in der Wallfahrtsforschung.

Quellenlage und Definitionsfrage

Wolfgang Brückner

Die Volkskunde als Sozialgeschichte regionaler Kultur hat bis vor wenigen Jahrzehnten zumindest für die Neuzeit das Phänomen Wallfahrt als Forschungsaufgabe quasi zugeschoben bekommen im Grobkonzept der mitteleuropäischen Geisteswissenschaften. Was für das Mittelalter durchaus relevanter und damit reputierlicher Forschungsgegenstand von Historikern und nicht nur solcher der Kirchengeschichte sein durfte, galt auf dem Felde der letzten fünfhundert Jahre selbst für landesgeschichtliche Studien mehr als ein Kulturkuriosum der lokalen Heimatgeschichte oder eben der Volkskundler im Zusammenhang ganz bestimmter ethnographischer Theorienbildung.

Dahinter stecken zwei gewichtige geistesgeschichtliche Konstellationen, die in gewisser Weise bis heute nachwirken: zum einen das Verdikt von Reformation und katholisch-kirchlicher Aufklärung, Wallfahrt sei des Teufels oder lenke zumindest vom eigentlichen Glauben ab, und zum anderen – daraus abgeleitet – für die in Mitteleuropa protestantisch und aufklärerisch geprägten Geisteswissenschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Wallfahrt sei entwicklungsgeschichtlich zu verstehen als eine religiöse Äußerungsform urchenischer Mentalität; sie sei dem vollentwickelten Homo sapiens mit Abitur, Matura oder Baccalaureat unangemessen, also notabene ein Forschungsgegenstand des Mythologisch-Magischen, nur am Rande noch ein Objekt der Kirchenhistorie vielleicht, genauer aber ein Phänomen des ethnographischen und religionswissenschaftlichen Vergleichs mit fremden Völkern und frühen Kulturen, allenfalls im Hinblick auf Kontinuitätsvorstellungen von der Antike her auch historisch interessant, zumal die Religionswissenschaftler der Jahrhundertwende in der Regel Altphilologen waren.

Die geisteswissenschaftlichen Erkenntnisziele galten stets sogenannten Ursprüngen, Abstammungslinien und von den Naturwissenschaften her gedachten entwicklungsgeschichtlichen Vorstellungen. Die Mittelalterwissenschaften aber durften – ich spreche vornehmlich für die Philologen – ihre Gegenstände sozusagen wertfrei monumentieren, das heißt zu nationalen Denkmälern stilisieren, während die gleichen Themen für die Neuzeit tabuisiert blieben. Das gilt typischerweise für weite Bereiche der religiösen Kultur, also der Hagiographie, der Legendenstudien, der Marienliteratur des Barock, bis vor kurzem alles keine Forschungsgegenstände der feinen Neuzeitwissenschaften mit angesehenen Lehrstühlen, Instituten und Feuilletonlobby in der gebildeten Öffentlichkeit, daher nicht prestigeträchtig für

Habilitationen und Berufungsmöglichkeiten, mithin forschungspolitisch dysfunktional.

Mit der Mauserung der wissenschaftlichen Volkskunde zu einer historisch arbeitenden Sozialwissenschaft ist im letzten halben Jahrhundert jedoch auf diesem Felde ein weiteres Problem aufgekommen, nämlich das der Gesprächsschwierigkeiten zwischen Mediaevisten und Gegenwartsempiristen. Das ist nur konsequent, weil hier methodologische Fragen der Übertragbarkeit, der falschen oder erlaubten Projektionen vorliegen. Einerseits lassen wir von unseren heutigen empirischen Felderfahrungen nicht mehr zu, Kulturphänomene des Mittelalters (mit welchen theoretischen Prämissen auch immer) allein magistisch zu interpretieren und diese Deutung dann fortzuschreiben für verwandte Erscheinungen in der Neuzeit bis auf unsere Tage, aber andererseits wissen wir, wie schwierig es ist, heutige soziale Beziehungsgeflechte, gesellschaftliche Motivationen, gruppendynamische Prozesse usw. – wenn auch nur vergleichsweise – ins Mittelalter zu übertragen. Dennoch dürfte die These, zumal inzwischen erhärtet durch punktuelle Studien, nicht abwegig sein, daß etwa die Menschen zwischen 1200 und 1800 intellektuell wie mental nicht anders strukturiert waren als wir heutigen, auch wenn ihre Mentalität als eine historisch gewachsene Denkform eine andere gewesen ist. Wenn wir heute von Mentalitäten sprechen, dann meinen wir zwar geistige Prägungen von längerer Dauer, und wir stellen uns von langer Hand historisch gewachsene Weltbilder vor, aber wir hantieren keineswegs mehr mit ahistorischen Kategorien aus den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, wie die des prälogischen Denkens und der quasi ontologischen, wesensmäßigen Veränderungen des menschlichen Geistes im Zeitraum der letzten zweitausend Jahre. Das ist zwar so nie formuliert, aber stillschweigend und wie selbstverständlich angenommen worden. Dabei handelt es sich um romantische Ideen aufklärerischer Denker, die heute noch allenthalben virulent sind.

Besondere methodische Probleme erwachsen bei der Erstellung von Wallfahrtstopographien für Mitteleuropa. Geographische Betrachtungen welcher Art auch immer haben es mit räumlichen Begrenzungen zu tun. Raumvorstellungen entstehen durch Grenzziehungen. Räume sind optische Zuteilungen in Portionen wie bei der Verteilung eines Kuchens. Das schafft Übersicht, bietet Orientierung, birgt aber auch eine Reihe von Gefahren für die Erkenntnis von Wirklichkeiten, weil Ordnungsbilder entstehen, deren Raster nicht aus den Dingen selbst gewonnen werden, sondern aus der Art

unseres Sehens stammen. Das heißt: wir konstruieren die Bilder, wir erfinden sie und finden sie nicht einfach vor. Dies scheint mir der gewichtigste theoretische Einwand gegen ein unreflektiertes „geographisches“ Denken in den heuristisch arbeitenden Humaniora. Deshalb bedarf es genauer methodischer Überlegungen oder kritischen Vorgehens beim Erstellen und Analysieren von in der Fläche darzustellenden historischen Phänomenen. Wie weit z. B. müssen sie vereinfacht oder auf welche Essentials reduziert werden, um gleichartige und damit erst vergleichbare, optisch darstellbare Zeichen oder Embleme abgeben zu können? Karten wollen aussageorientierte, das heißt auf Anhieb lesbare Diagramme sein.

Kulturatlanten sind vor über hundert Jahren innerhalb der Sprachwissenschaften erstmals angewendet worden. Mit Hilfe der Kartierung von Wörtern, Sachen, Erzählungen etc. entstand eine Art „geographischer Methode“ bei Teildisziplinen der Philologien, obgleich es sich nur um verdeutlichendes Schaubarmachen von Basismaterialien für die eigentlichen wissenschaftlichen Fragestellungen handelte. Karten stellen kein Erkenntnisziel dar, sondern sind ein Hilfsmittel, eine Technik zur Problemauffindung. Dennoch hat sich der „Raumgedanke“ oder das Denken in historischen Kulturräumen oft mit politischen Ideen der veränderbaren Grenzziehungen verbunden, so daß statistische Flächendiagramme gedankliche Auslöser für Strategien ethnischer Verschiebungsvorstellungen abgeben konnten.

Wallfahrtstopographien hingegen haben eine ältere Geschichte. Sie reichen bis in die Gegenreformation zurück und gehören zum konfessionspolitischen Erweis des *Mundus catholicus* als eine von Missionszeiten an vornehmlich durch Märtyrerblut, Marienwunder und Eucharistiemirakel geheiligte „*Terra sancta*“. Die „*Bavaria sancta*“ oder der „*Atlas Marianus*“ des 17. Jahrhunderts stehen hierfür als Beispiele. Es ist typisch, daß erst in jener späten Zeit derartige Versuche aufgekommen sind. Dies hat in Mitteleuropa auch mit dem nun erst vollentwickelten frühneuzeitlichen Territorialstaat innerhalb des Alten Reichs zu tun. *Terra Sancta*-Denken war zuvor beschränkt auf den metaphorischen Gebrauch für Palästina als den durch Jesu Leben und Leiden geheiligten Boden des Alten Testaments, welches Land die Israeliten immer wieder im Laufe ihrer Bundesgeschichte mit Gott verspielt und verloren hatten. Der Vertrag vom Sinai war und ist aber die Urkunde eines Personenverbandsstaates, wie ihn auch das feudale Mittelalter nur kannte, allerdings aus christlicher Sicht nicht mehr mit der ethnischen Radikalität der jüdischen Volk-Gottes-Vorstellung verbunden. Der flächenbezogene Herrschaftsanspruch des modernen Territorialstaates erst konnte auch Kulte regionalisieren und in der Aufklärung dann durch generelle Aus-

reiseverbote zu reglementieren suchen. In der Frömmigkeitspraxis aber sind Kultorte stets Bezugspunkte für personale Bindungen geblieben, ja wie geistliche Herrschaftsverhältnisse verstanden worden, also völlig parallel gesehen zu den Schutzbündnissen zwischen Herren und Knechten, Patronen und Klientel. Wallfahrtstopographie erscheint aus barocker Sicht darum auch wie die Kartierung von intakten Burgen oder an der ungarischen Militärgrenze wie eine Folge marianischer Bastionen gegen die Türken.

Um 1900 herum hat neben den erwähnten philologischen Raumerfindungen das völkerkundlich-religionswissenschaftliche Interesse an sogenannten ethnographischen Parallelen Vergleichsmaterial bestimmter Kultphänomene in regionaler Verbreitung notieren lassen. Daraus haben sich landschaftliche Gesamtinventarisierungen von „Wallfahrts- und Kultstätten“ in Österreich, Bayern und der Schweiz entwickelt. Die dabei verwendete vage Nomenklatur verweist auf einen weitgehend unspezifisch belassenen Beobachtungsgegenstand. Neu war zu gleicher Zeit der historisierende Begriff und Blick auf den sogenannten ‚Strukturwandel der Wallfahrt‘, das heißt vornehmlich die geschichtlich festmachbaren Unterschiede zwischen dem weltweiten mittelalterlichen Pilgerwesen und der neuzeitlichen Territorialwallfahrt. Daneben gab es selbstverständlich unterschiedliche Formen positivistischer Dokumentationsversuche von Wallfahrt, bezeichnenderweise sortiert nach Gnadenstätten, weil zumeist erwachsen aus praktischen Bedürfnissen der Gläubigen; keine wissenschaftlichen Abhandlungen mithin, aber nützliche Bestandsaufnahmen von Ist-Zuständen zwischen 1850 und 1950. Damit aber stehen wir vor dem eigentlichen und folgenreichen Problem definitorischer Voraussetzungen und damit analytischer Konsequenzen.

Indem hier sozusagen punktuell und kartographisch gedacht wird, sind alle Bestimmungskriterien, was Wallfahrt sei und als solche mithin gezählt (aber nicht gewogen) werden müsse, abgestellt auf den Ort, den einzelnen „*locus sanctus*“. Im „*Lexikon der Marienkunde*“ (1967ff.) und dem Fortsetzungswerk „*Marienlexikon*“ (1988ff.) wetteiferten die Archivare deutscher Diözesen miteinander, möglichst viele Marienwallfahrtsorte für ihren jeweiligen Distrikt einzubringen. Was aber ist ein „*locus sanctus*“? Der österreichische ‚Wallfahrts-Dehio‘ von Gugitz spricht mit gutem Grund nicht von „Wallfahrten“, sondern von „Gnadenstätten“, um sich nicht festlegen zu müssen. Jede Feldkapelle mit ein paar Votivtafeln, jedes Marienbrunnlein im Walde mit Maiandachten, jeder Seitenaltar in einer Kirche mit Kerzenopfer, sie sind bei Gugitz gewissenhaft vermerkt. Nach diesem Vorbild hat man später versucht, eine altbayerische Wallfahrtstopographie zu erstellen, zu deren immer weiter verschwimmenden Bestimmungskriterien Hans Dünninger einst ironisch anmerkte, da-

nach sei wohl der fromme Schritt von der Küche ins Wohnzimmer zum Hausaltärchen eine Wallfahrt, weil „außerliturgische Begehung“.

Wir haben uns in Würzburg mit einem DFG-Projekt „Wallfahrtsinventarisierung“ in Süddeutschland außerhalb Bayerns zunächst auch nicht anders verhalten können, als uns jeden Ort vorzunehmen, der in der Literatur oder Öffentlichkeit jemals in irgendeiner Form als Wallfahrt oder wallfahrtsähnlich genannt worden ist, und derartige Kataloge werden immer so verfahren müssen, aber nie als ein Verzeichnis ‚der‘ Wallfahrten angesehen werden dürfen, sondern können nur als eine Dokumentation des Wallfahrtswesens insgesamt verstanden werden.

Wie folgenschwer aus so gewonnenen Auflistungen falsche Computerkonsequenzen gezogen werden, wenn nämlich eines Tages Nachbarwissenschaften diese sogenannten Ergebnisse für ganz andere Zwecke zu quantifizieren suchen, belegt das wissenschaftliche Kriminalstück des kanadischen Historikers Lionel Rothkrug, der zwischen 1972 und 1975 von der DFG dafür Geld in München erhalten hat. 1979 legte er das Hauptergebnis in Form einer Karte vor. Die Erhebungsdaten folgten dann im Anhang zu seinem Buch von 1980, dessen Titel frei übersetzt im Deutschen heißen müßte: „Kult und Kollektivbewußtsein. Latente Kongruenzen um 1500“.

Zur dokumentierten Datenbasis Rothkrugs seien folgende Zahlen genannt: Gnadenbilder südlich der Benrather Linie, also der wichtigsten niederdeutschen Sprachgrenze, und westlich der Elbe: in Bayern, einschließlich Innviertel, Franken und Schwaben 697 (davon 288 marianische), Hessen, Pfalz, Mittelrhein 128 (davon 69 marianisch), Thüringen 33 (davon 13 marianisch), macht zusammen 858 (davon 370 marianisch). Im Vergleich dazu der „Nord-Westen“ mit Rheinland-Westfalen, Niedersachsen, Schleswig-Holstein 104 (davon 34 marianisch) und der „Nord-Osten“, also östlich der Elbe und einschließlich Schlesiens, 74 (davon 46 marianisch), was zusammengezogen wird zu 178 (80). Die Datenerhebung läßt sich von Ort zu Ort anhand der ausgedruckten Listen für die Zeit von 1200-1530 überprüfen, da auf die verzettelte Sekundärliteratur verwiesen wird. Wichtiger ist zunächst das für unseren Zusammenhang entscheidende Fazit festzuhalten, nämlich die Behauptung, daß der Lehrsatz „cuius regio eius religio“ ein bloßer Wissenschaftsmythos sei. Rothkrug meint diesen nach seiner Meinung grundsätzlichen Irrtum zu widerlegen, indem er feststellt, die Ausbreitung der Reformation spiegele ein kulturelles Nord-Süd-Problem, das an der niederdeutschen Sprachgrenze festgemacht werden könne, ein seit der Christianisierung nachwirkender, im Norden „weiblicher“ und im Süden „männlicher“ Frömmigkeitsstil, der die religiösen und damit sozialen Strukturen vorgeprägt habe.

Warum kann das alles nicht stimmen? Weil zunächst schon das empirische Erhebungsmaterial weder ausreichend noch stichhaltig ist. Die vorgelegte Karte für die Zeit um 1500 kann weder für Süddeutschland, noch für den Norden historische Gültigkeit beanspruchen. Damit ist aber auch das zu demonstrierende Ergebnis insgesamt falsch. Weder stimmt es, daß der Süden voller Kultorte und der Norden so gut wie leer waren, noch sind die für den Süden wie den Norden ausgeworfenen Punkte richtig und lassen interpretierbare Relationen abschätzen, denn es fehlt: an einer für den statistischen Vergleich notwendigen Einheitlichkeit der Vergleichsgrößen. Es gebricht an jeder Art von definitorischer und methodologisch begründeter Bestimmung dessen, was unter Wallfahrt und Wallfahrtsort in der fraglichen Zeit zu verstehen sei.

Am Ende des Mittelalters predigten Reformtheologen gegen das „geläuff“, den confluentus, den concursus populi und für den gemeindegemeinlichen Gottesdienst der Pfarre am Ort. Es gab den „Auslauf“ der verschiedensten Formen, Anlässe und zum Teil auch der liturgischen Gewohnheiten. Es kann also gar nicht die Rede von einer besonderen Wallfahrtsfrequenz im Süden etwa gegenüber niederdeutschen Regionen zu Beginn des 16. Jahrhunderts sein. Auch dort hat es Flurprozessionen und Medikantenpredigt, Reliquienbesitz, Ablassermine und Patroziniumsfeste gegeben. Auch im Norden gab es viele heimische Kulte. Man brauchte nicht in die Ferne zu schweifen, doch man tat, so man konnte, auch dies, wie Testamentsauswertungen belegen. Dennoch erscheint Schleswig-Holstein leer auf der besagten kanadischen Karte, während wir über Dänemark nicht erst seit einer Kartierung von 1978 die Kenntnis eines dichten Netzes sogenannter Quellheiligtümern besitzen, die zum Teil lange über die Reformation hinaus besucht worden sind, weil sie quasi Badeorte geblieben waren.

Wir stehen mithin vor einem historischen Quellenproblem.

Wer die falschen Fragen stellt, erhält bekanntlich die falschen Antworten. Trotz dieser methodischen Binsenweisheit handeln wir zumindest einäugig, wenn wir bloß nach den Unterschieden fragen, z. B. denen zwischen Nord und Süd in Deutschland, in Italien, in Frankreich. Damit sind solche meist für alle Zeiten vorausgesetzt, ja werden geradezu postuliert und als Erkenntnisse isoliert. So aber hypostasieren sie zu quasi Überfakten der Geschichte. – Umgekehrt gilt natürlich das gleiche. Wer nur das jeweils Gemeinsame sieht, pflegt Gegensätzliches weniger zu gewichten, sucht es vielleicht gar zu verwischen.

Wer sich oder welche Epoche sich, aus welchen Gründen auch immer, für ältere Zustände und deren Erfahrbarkeit weniger interessiert, läßt diese oder deren Erinnerungsmöglichkeiten verkümmern, ja ihre tatsächliche Kenntnis geradewegs untergehen. Ich meine

u. a. die selektive Quellenüberlieferung. Dies gilt in ganz besonderem Maße für das uns hier interessierende Feld der Religion. Der Zufallsstand der Forschung korrespondiert mit der Zufallsüberlieferung an Wißbarem. Dort zum Beispiel, wo Kirchengeschichte nach der Reformation Geschichte der neuen Kirchen heißt, interessierte die der alten Kirche höchstens noch in ihrem Endstadium als notwendigerweise parteiisch gefärbte Folie für den Neubeginn. Die einstige Realität spätmittelalterlichen Lebens ist jeweils vor Ort nie eine besondere Frage gewesen und zwar durch Jahrhunderte hindurch, in der Lokalforschung gewiß bis zum heutigen Tage. Das aber besitzt Rückwirkungen auf die, modern gesprochen, Archivpflege oder Überlieferungsbesinnung an der örtlichen Basis. – Solches methodisches Vorbedenken kann überhaupt nicht ernst genug genommen werden, denn die genannten Fakten lassen sich ebenfalls auf der konfessionellen Gegenseite beschreiben und zwar lediglich mit umgekehrtem Vorzeichen. Das heißt dann:

Wer an vergangenen Zuständen sozusagen interessiert ist, weil er dort Legitimation herleiten will wie im Falle der katholischen Reform nach dem Ausbruch der Glaubenspaltung, der wird bestimmte Erinnerungen besonders pflegen, der gräbt weiter nach, der konstruiert möglicherweise Zusammenhänge und Kontinuitäten, ja er begründet damit neue Traditionen – und dies jetzt schon seit mindestens vierhundert Jahren, so daß es nicht verwundern darf, wenn auf solchem Boden dann sowohl die archivalische wie chronikalische und natürlich auch die von dorthier am Leben erhaltene mündliche Überlieferung mit Erinnerungen an das kirchliche Mittelalter unverhältnismäßig größer sind. Jede Institution (jede nationale Bewegung, jeder gesellschaftliche Reformversuch) pflegen ihre eigene potentielle Geschichte und prägen dabei entsprechende Geschichtsbilder aus, die zwar nicht ganz oder bisweilen ganz und gar nicht der einstigen Wirklichkeit zu entsprechen brauchen, aber die als sozusagen Ideologeme selbst ein Stück wirksamer Wirklichkeit für Gegenwart und Zukunft werden, nämlich Gründungsmythen und Wiederbelebungslegenden. Indem diese prägende historische Bewußtseinslagen befördern, haben sie allemal auch und immer wieder die Fragestellungen der Wissenschaft mit beeinflußt.

Fazit: Die moderne Fixierung allein auf den Wallfahrtsort führt also in die Irre, weil der Blick auf das Gesamtphänomen des Wallfahrtswesens fehlt, speziell auf die eigentliche „Fahrt“, den Weg, das Unterwegssein, die damit verbundene spirituelle Vorstellung von der „vita est peregrinatio“ und dem „homo viator“. Wir müssen uns zuvor um terminologische Klarheiten oder Abgrenzungen oder Kategorien bemühen, damit wir deutlich machen können sowohl für die Vergangenheit wie für gegenwärtige Erscheinungen, wovon wir je-

weils reden und was wir dann davon auf welche Weise ins geographische Diagramm übertragen wollen.

Darum einige Definitionskriterien an konkreten Quellenbeispielen, zunächst aus mittelalterlichen Mirakelbüchern, das heißt aus Zusammenhängen von Erhöhungswundern an Heiligengräbern, die in der Regel Menschen der jeweiligen Umgebung betreffen, die also keine *pregrini*, Fremde, auf den weiten Wegen durch Europa sind, sondern Einheimische. Ein besonders gutes Beispiel dafür bieten die Kanonisationsakten der hl. Elisabeth von Thüringen aus Marburg kurz nach 1230, zumal wir hier sogleich die Zweckbestimmung der Texte kennen, nämlich der protokollierte Nachweis von Wundern als Voraussetzung für die Heiligsprechung. In jenen Marburger Mirakeln ist nirgends von Wallfahrt und wallfahren die Rede. Ich habe das einmal ausführlich analysiert. Da ist im lateinischen Text stets nur von *ire*, *venire*, *visitare* und von *ducere*, *adducere* und *deducere* die Rede, also von gehen, kommen, besuchen, führen, hinführen, gebracht werden kranker Personen.

Nur die wirklichen Pilger nach Santiago werden im Hochmittelalter *peregrinantes* geheißen. Was die ausführlichen Wunderberichte der Heiligsprechungsakten für den Kanonisationsprozeß der hl. Elisabeth aus den frühen dreißiger Jahre des 13. Jahrhunderts in Marburg berichten, hat vielerorts schon immer stattgefunden, ohne daß wir heute sogleich von auf Dauer etablierter Wallfahrt sprechen dürfen. In Würzburg gibt es vergleichbare Akten der Jahre 1202/03 für die Kanonisation des Bischofs Bruno. Niemand kommt hierbei auf die Idee, von einer Bruno-Wallfahrt zu sprechen oder den Würzburger Dom mit dem Brunograb in mittelalterlicher Zeit für einen Wallfahrtsort auszugeben.

Das gilt auch für den Erzbischof Anno von Köln, gestorben 1075 zu Siegburg und die aus dem 12. Jahrhundert stammenden „*Libri quatuor miraculorum*“. Hier begegnet schon das gesamte Spektrum frommer Devotion und Votation wie zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Marburg und Würzburg und danach in der übrigen Literatur aus Spätmittelalter und Barock. Aber – und das ist für unseren Zusammenhang besonders wichtig – im 12. und 13. Jahrhundert kam es den Verfassern der Berichte gar nicht in den Sinn, die Besucher von Heiligengräbern aus dem regionalen Umkreis als Wallfahrer anzusprechen. Das tun erst moderne Übertragungen der Texte.

Wir müssen also immer zwischen Pilgerschaft und Devotionswallfahrt oder dem Besuch von Devotionsplätzen, sprich Gnadenstätten, unterscheiden, die sozusagen auf dem Wege liegen, mitgenommen werden und einen lokalen Gelegenheitskult darstellen, allerorten möglich, und deshalb auch überall immer wieder aus den verschiedensten Gründen zu etablieren, zu erhalten oder zu erneuern gesucht worden sind. Aus manchen solcher Kulte konnte dann tatsächliche Wallfahrt im ei-

gentlichen Sinne, also mit regelmäßigen Zeiten und organisierten Begehungen entstehen.

Luther dürfte für den Sprachgebrauch während der „großen Wende“ sowohl volkssprachlich als auch kirchenamtlich gleichermaßen kompetente Zeugnisse bieten. Vom frühen Luther besitzen wir in den 1516/17 zu Wittenberg gehaltenen Predigten über die zehn Gebote die lateinische Druckfassung des Autors sowie eine mehrfach und vielerorts aufgelegte oberdeutsche Übersetzung fremder Hand. Dieser Umstand vermag unsere Argumentation zu stärken, weil dadurch allgemeingültige Bedeutungen der Zeit stärker hervortreten.

Luther behandelt beim ersten Gebot u. a. die Mißbräuche seiner Zeit und zwar keineswegs in dogmatischer Ablehnung, sondern ganz im Sinne der alten, zu gewissen Zeiten immer wieder auftretenden Klagen pastoraler und kirchenrechtlicher Natur, wie sie schon Thomas von Kempen, Nikolaus von Kues, Geiler von Keisersberg und andere vorgetragen hatten. Sie alle wenden sich angesichts einer turbulent gewordenen „Sakralmobilität“ der Gläubigen gegen die Entwertung der Pfarrkirche, ihres Gottesdienstes und ihrer Seelsorge als dem Mittelpunkt des Gemeindelebens. Luther predigt darum gegen Orte, wo „turba vulgi ... concurrat“, und er stellt fest, „facit hos discursus diabolus“ oder „tales concursus sint ex diabolo“, was der süddeutsche Übersetzer schlicht mit „geläuff“, „fahrt“ und „zulauff“ wiedergibt. Luther empfiehlt dagegen „sese arripiti peregrinandi spiritu“, süddeutsch „im gaist zu walfarten“. Der Übersetzer scheidet davon sprachlich sehr deutlich jenes Faktum, das entsteht, wenn alle Welt jeder Kirchweih und jedem Ablass „zulaufft“, wofür Luther zwar auch das Verbum „peregrinari“ an einer Stelle verwendet, weil dort in der lateinischen Satzkonstruktion zugleich Fernziele echter peregrinatio mitbegriffen werden, die den angesprochenen Kirchweihfahrten in Nachbardörfern nicht vergleichbar sind: „so er verschaff daß man die muterkirch oder pfarkirch verlaßt und den Kirchweihungen und hailigen begancknussen zulaufft, in die weld oder auff dörffer, do man findt wirtshäuser“.

Die im kirchenrechtlich geprägten Latein kaum fixierbaren, weil theologisch irrelevanten Unterscheidungen von Nah- und Fernfahrt traditioneller und modischer Heilumssuche spiegeln sich vor allem im deutschen Ausdruck. Wo Luther die rhetorische Frage nach den alten Pilgerzielen der Christenheit stellt, spricht er selbstverständlich von „peregrinationes“ und nicht von „concurus“, während der Übersetzer durch ein Adjektivum differenzierender formuliert „Möcht ainer mir hie für werffen die bewerten Walfarten, die zu Sant Peter gen Rom, zu Sant Jacob, gen Hierusalem, gen Trier, und andern steten geschehen, zu eren das Hailtumb der hailgen und den Ablass erlangen“. Auch diese „bewerten Walfarten“ hieß Luther zumindest für seine Zeit keineswegs gut. 1520 verurteilte er sie

scharf im Punkt 12 des Schreibens „An den christlichen Adel deutscher Nation“. Hiervon getrennt behandelt er in Punkt 18 die „Walfahrten“ zu „wilden Kapellen und feltkirchen“, also jene concursus der Zehngebotepredigt. Wir erkennen einen klaren Unterschied zwischen peregrinatio und concursus, zwischen 'walfart und geläuff', wobei der Ausdruck Wallfahrt schließlich übergeht auf das Geläuf.

Im Anschluß daran läßt sich altbayerischer Sprachgebrauch im 16. Jahrhundert genauer analysieren. Angesichts der Fülle und Lebendigkeit auch heute noch in alpinen Landschaften beobachtbarer Erscheinungen dieser Art pflegen süddeutsche Autoren gerne das bekannte Zitat des bayerischen Historikers aus dem 16. Jahrhundert, Johannes Turmair, genannt Aventinus, zu wiederholen: „Das baierisch volk ... ist geistlich, schlecht und gerecht, gêt, läufft gern kirchferten, hat auch vil kirchfart...“, womit schon vor über vierhundert Jahren bewiesen scheint, was eine von der Völkerpsychologie des späten 19. Jahrhunderts herkommende volkskundliche Forschung bereitwillig geglaubt hat, daß hier nämlich ein gewichtiges Moment stammesmäßig bedingter Eigenheiten zu erkennen sei.

Der heute noch in Altbayern geläufige Ausdruck „Kirchfahrt“ wird in der Literatur gleichgesetzt mit dem im Schriftdeutschen eingebürgerten Worte „Wallfahrt“, welcher Terminus darüber hinaus ein Allgemeinbegriff der Religionswissenschaft geworden ist, so daß auch von mohammedanischer oder indischer Wallfahrt usw. gesprochen werden kann. Dadurch vermag man Aventinus nur so zu verstehen: Bayern steckt voller Wallfahrtsorte – was dem heutigen nachreformatorischen (damit aber auch nach-Aventinischen) Befund insofern augenfällig zu entsprechen scheint, als es in den anschließenden, meist protestantisch gewordenen westlichen und nördlichen Landschaften keinen Wallfahrtskult mehr gibt. Hinzu tritt eine wirksam gebliebene, patriotisch gefärbte, bayerisches Staatsbewußtsein repräsentierende barocke Erbauungsliteratur zum gegenreformatorischen Thema „Bavaria Sancta“, die für Hunderte von Kirchen, Klöstern und Kapellen Gnadenbilder Mariens und andere von den verschiedenen Orden und Bruderschaften geförderte Sonderkulte aufzählt und dadurch die Bestimmung tatsächlicher Wallfahrtsorte erschwert.

Sieht man sich den vielzitierten ersten Satz nochmals genauer an, wo es heißt: „das baierisch volk ... läufft gern kirchferten, hat auch vil kirchfart...“, so fällt auf, daß der Autor zwar wenig später, aber noch im gleichen Atemzug fortfährt: „pleibt gern dahaim, raist nit vast auß in frembde land“. Das scheint sich zu widersprechen, wenn man „Kirchfahrt“ in der älteren Bedeutung von „peregrinatio“ annimmt, oder es scheint die landläufige Meinung zu bestätigen, Bayern selbst steckt vol-

ler Wallfahrtsorte, so daß der Bayer gar nicht über die Grenzen seines Landes hinaus zu reisen braucht.

Aventin hat jedoch die spätmittelalterliche Situation seiner Zeit vor Augen und begreift unter Kirchfahrt ganz im bislang erörterten Sinne der Wallfahrt sowohl die Pilgerreise als auch das zeitgenössische Prozessionswesen. Kirchfahrt lautet bei ihm die fast ausschließlich gebrauchte Vokabel; für Aventin ein Sammelbegriff folgender, dennoch wohl unterschiedener Erscheinungen: 1. Pilgerfahrt, 2. Wallfahrt, 3. Kreuzgang. Wie fest für Aventin Kirchfahrt = Prozession bedeutet, erweist schließlich treffend seine Verdeutschung des römischen Triumphzuges: „sigs-kirchfart“.

Was in Franken die Wallfahrt, in Niederdeutschland im Spätmittelalter die „vart“ oder Betfahrt bedeutet, das besitzt zu Aventins Zeiten in Bayern seine Entsprechung in der Kirchfahrt, jeweils sowohl die ursprüngliche Bedeutung der peregrinatio noch mit beinhaltend, aber zugleich den ambitus der supplicatio fest mit einschließend. Wenn also Aventin von den Bayern spricht, die gern kirchfahrten gehen und dazu auch genügend Gelegenheit besäßen, andererseits aber nicht außer Landes gingen, dann meint er wesentlich anderes als heutige Wallfahrtsforschung sich darunter vorzustellen bereit ist.

Daß schon die schreibenden Zeitgenossen des 16. Jahrhunderts terminologische Differenzierungen für angemessen hielten, möge ein Zitat aus dem Mirakelbuch „Unserer lieben Frau zu Flochberg“, Ingolstadt 1583, belegen, wo der geistliche Verfasser, Abraham Nagel, zur Charakterisierung dieses aufblühenden Kultortes vermerkt: „Ich wil aber auff dißmal nicht mit den Wortkriegern disputiern und streiten, ob es ein Ding seye, ein Bittfart, Wallfahrt, Bilgerfart, Creutzgang, Process unnd Umbgang, oder aber ob kein Underschied under erzelten Wörtern seye“. Hier antwortet ein Praktiker der Gegenreformation auf die uns interessierenden Fragen: was heißt Wallfahren, was ist ein Wallfahrtsort. Den Kultpfleger kümmert der Erfolg. Der Wissenschaft aber bedeuten wortgeschichtliche Untersuchungen die notwendige Vorklärung zum Verständnis derartiger Phänomene und ihrer steten Wandlungen in der Geschichte.

Schließlich noch ein Beispiel zur Quellenproblematik des 16. Jahrhunderts aus dem evangelischen Süddeutschland, zu dem es in den kirchlich-protestantischen Visitationsakten Norddeutschlands ganz gewiß noch zu entdeckende Parallelen geben dürfte. Es handelt sich um ein auf Befehl des Herzogs Christoph von Württemberg 1556/57 erstelltes Verzeichnisses vorreformatorischer Kultstätten innerhalb seines Territoriums und damit nun zugleich kirchlichen Herrschaftsreichs. Die Liste mit knappen Erläuterungen umfaßt exakt 50 Orte unter dem Titel „furneme walfarten“, was einerseits herausragende, quasi bedeutende Begehungs-

orte meint, andererseits treten sie massiert im größeren Umkreis von Ludwigsburg auf, was auf dortige genauere Ortskenntnis des anonymen Autors verweist und also schon hier anzeigt, daß der Gebrauch des Begriffs Wallfahrten problematisiert werden muß.

Ein geordneter einheitlicher Reformationsprozeß, sozusagen die kirchenamtliche Grundlage einer konsequenten Konfessionalisierung, war in Württemberg erst mit dem Regierungsantritt Herzog Christophs 1550 dauerhaft in Gang gekommen. Davon leitet sich das Erkenntnisziel des besagten Textes ab. Er will eine Bestandsaufnahme abgeschaffter oder noch abzuschaffender Nebenkulte auf dem platten Lande in sogenannten Feldkirchen bieten. Wir erinnern uns an den Ausdruck bei Luther. Also sind ganz besondere Erscheinungen gemeint, die hier lediglich unter dem polemisch abwertenden Begriff des Wallfahrens dingfest gemacht werden.

Zeitgleiche Visitationsanweisungen bestätigen dies. Feldkirchen sollen abgebrochen werden, nicht aber evtl. aufgelassene Klosterkirchen in ihrer Funktion als Pfarrkirchen, wörtlich heißt es „abbrechung der veldkirchen und erhaltung der predigtkirchen“, und an anderer Stelle „feldkirchen, darinnen nit geprediget“ oder begraben wird, sollen abgebrochen werden. Dies bestätigt der übige Sprachgebrauch, der auch schon Jahrzehnte zuvor üblich war beim württembergischen „Götzentag“ zur Abschaffung der „Abgötter“, um auch hier wieder das Ziel des Abbruchs der Kapellen als „kleine getzenheuslin“ auf dem Lande zu begründen. Da heißt es dann z. B. „im veldt, darin Sant Anna heimgesucht worden“ oder „vor zwanzig jarn der abgott und capellin zertert und zu boden gerissen worden“ oder „Zu Mauren ist ain sonder kurch gewesen, und der abgotterey halben ein eigener jarmarckht gehalten. Ist das abgöttisch bild herusgethan, und die kurch zu ainer pfarrkirchen sampt pfarrer verordnet“.

Der Hinweis auf einen Jahrmarkt, also zu festem Termin, deutet möglicherweise auf einstige pfarrechtliche Pflichtprozessionen und deren Bewirtungsgewohnheiten hin. Das mehrfache Vorkommen von Veitstanz-Heilsuche spricht für Spezialpatrozinien, also Sonderformen der Krankheitshilfe wie heutigentags das Gebet oder Kerzenanstecken vor Antoniusstatuen, um Verlorenes wiederzufinden, wozu niemand Wallfahrt sagen würde. Die oft nur allgemeine Bemerkung „ist veneriert und heimgesucht worden“ besitzt ebenso wenig Beweiskraft für die Existenz einer tatsächlichen Wallfahrt. Genauer fassen läßt sich ein bestimmter Kult, wenn von „grosser walfahrt und creutzgang“, also von Prozessionen die Rede ist. Dann dürfte es sich um Zielpunkte der Bittage handeln, also um offizielle liturgische Begehungen des Kirchenjahres.

Verräterisch ist, daß unter 50 Orten nur zweimal von „gnad und aplass“ die Rede ist, nämlich zum einen bei

der offenbar bedeutendsten tatsächlichen Marienwallfahrt und der an einem Spital festgemachten „Römerfahrt“ mit päpstlichem Jubelablaß. In Frankreich heißen Wallfahrten generell „pardons“, also Ablaßorte, und die Lokalforschung bei uns dichtet jeder Kirche, die einen Bauablaß nachweisen kann, eine Wallfahrt an. Hier wird das Problem von neutraler Quellsprache und interpretierender Forschungsterminologie besonders deutlich.

Überhaupt nicht mehr greifbar sind in den Kurzbeschreibungen die Bezüge zu einstigen Bruderschaften, wie wir das in nachmittelalterlicher Zeit kennen und daher schlichte Bruderschaftskonkurse des Barock sehr genau von tatsächlichen Wallfahrten unterscheiden können.

Fazit: Das Verzeichnis spiegelt also die gesamte Bandbreite der Funktionsbestimmungen von Privatkapellen und Nebenkirchen wieder, die aus reformatorischer Sicht natürlich pauschal dem angeblich heidnischen Brauch des Wallens zugeordnet werden und zugunsten des Gemeindegottesdienstes verschwinden müssen.

Die angesprochene Problematik von Quellsprache und Forschungs- oder heutiger Fachterminologie trifft jedoch nicht bloß auf Nord und Süd, evangelisch und katholisch im Zeitalter des Konfessionalismus zu und erscheint dabei nur vordergründig als ein Beobachtungshindernis im Umgang mit protestantischen Quellentexten, sondern gilt, wie anfangs betont, gleichermaßen für die Interpretation katholischer Selbstbeschreibungen. Ich erinnere nochmals an Kirchfahrt und Kreuzgang als Begriffe für liturgische Prozessionen. Dies betrifft in bestimmten Landschaften aber auch den Sprachgebrauch von Wallen und Wallfahrten. In Franken heißt die Bitt- oder Kreuzwoche „Wallwoche“, ja die Fronleichnamsprozession kann mit Wallfahrt bezeichnet werden, weil Wallfahrt seit der frühen Neuzeit vornehmlich Prozession bedeutet, nämlich Gemeindefaufmarsch.

Kurzum: Wir müssen als Historiker stets sehr genaue Quellenkritik betreiben, um zu erfahren, was, philologisch gesprochen, tatsächlich gesagt worden ist, was, theologisch verstanden, eigentlich gemeint gewesen ist und was, kultur- und sozialhistorisch ins Auge gefaßt, dahintersteckt an geistes- und mentalitätsgeschichtlichen Entwicklungen, an Frömmigkeits- und kirchenpolitischen Wandlungen sowie an generellen gesellschaftsrelevanten Aspekten.

Literatur

Wolfgang Brückner: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Wörter und Sachen in systematisch semantischem Zusammenhang, in: *Volkskultur und Geschichte*, Festschrift für Josef Dünninger. Berlin 1970, S. 384-424. – Jetzt auch in: Ders.: *Kulturtechniken. Nonverbale Kommunikation, Rechtssymbolik, Religio carnalis*. Würzburg 2000, S. 223-268 (= *Volkskunde als historische Kulturwissenschaft. Gesammelte Schriften von Wolfgang Brückner IX*). – Ders.: *Zu Heiligenkult und Wallfahrtswesen im 13. Jahrhundert. Einordnungsversuch der volksfrommen Elisabeth-Verehrung in Marburg*, in: *Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige. Katalog der Universität Marburg*. Sigmaringen 1981, S. 117-127. – Jetzt auch in: Ders.: *Kulturtechniken. Nonverbale Kommunikation, Rechtssymbolik, Religio carnalis*. Würzburg 2000, S. 269-287. – Ders.: *Das Nord-Süd-Problem für die Erforschung religiöser Volkskultur*, in: Günter Wiegmann (Hrsg.): *Nord-Süd-Unterschiede in der städtischen und ländlichen Kultur Mitteleuropas*. Münster 1985, S. 327-344 (= *Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 40*). – Jetzt auch in: Ders.: *Kulturtechniken. Nonverbale Kommunikation, Rechtssymbolik, Religio carnalis*. Würzburg 2000, S. 288-298. – Ders. (Hrsg.): *Wallfahrt – Pilgerzeichen – Andachtsbild*, Würzburg 1982 (= *Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 14*). – Lionel Rothkrug: *Popular Religion and Holy Shrines: Their Influence on the Origins of the German Reformation and Their Role in German Cultural Development*, in: James Obelkevich (Hrsg.): *Religion and the People 800-1700*. Chapel Hill 1979, S. 20-86. – Ders.: *Religious Practices and Collective Perceptions: Hidden Homologies in the Renaissance and Reformation*. Waterloo/Ontario 1980 (= *Historical Reflections/Réflexions Historiques 7,1*). – Peter Jan Margry und Paul Post: *Wallfahrt zwischen Inventarisierung und Analyse. Ein niederländisches Forschungsprojekt in historiographischem und methodologischem Kontext*. In: *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 39 (1994), S. 27-65. – *Kult- und Andachtsstätten der Diözesen Freiburg, Fulda, Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart und Speyer*, mit einer Einleitung von Wolfgang Brückner. Würzburg 1998 (= *Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 68*).